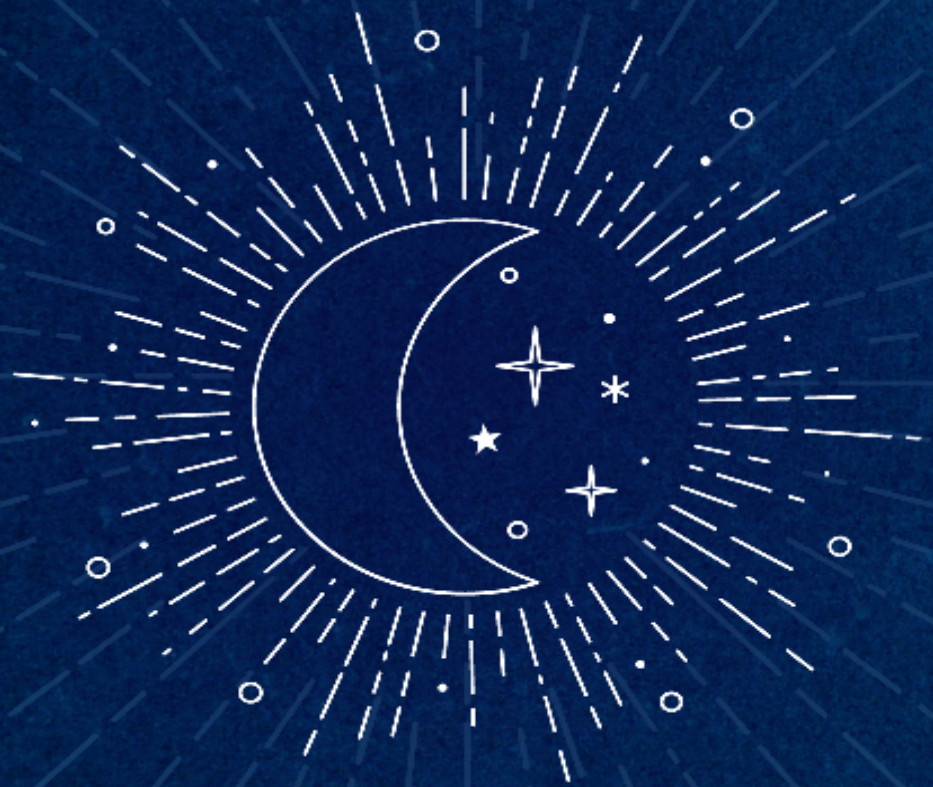
Jader Ibarra Olivar

EL DIOS INDIFERENTE



Pensando la Fe

SANTO TOMÁS DE AQUINO: LA SIMPLCIDAD Y EL INDIFERENTISMO DIVINO

«Hay que arriesgarse a decir en nombre de la verdad que [É]l (Dios), causa de todo, por lo inmenso de su bondad amorosa, sale de su propio interior para colmar todo lo existente». (ST, I, c. 20, a. 2, ad 1).

I. El teísmo clásico de Santo Tomás: ¿más cerca o más lejos de la revelación cristiana?

Hace un tiempo mantuve un intercambio de argumentos con Jesid Diaz, creador del sitio web «Pensées». El tema de discusión era la doctrina de la simplicidad divina y el teísmo clásico. Una de las afirmaciones más esenciales de Jesid es que «el tomismo propone una interpretación de la naturaleza divina muy difícil de conciliar con la revelación cristiana». Señala que «el tomismo perjudica inadvertidamente a la teología porque no parte de lo que Dios ha revelado sobre sí mismo». Una razón especial es que Santo Tomás razona a partir de supuestos metafísicos que «conducen a una concepción de Dios muy alejada del Dios de la revelación».

Para empezar, es bueno recordar que la cuestión central del debate era la validez o consistencia de la doctrina de la simplicidad divina con su aspecto filosófico, no el fundamento bíblico o teológico. En ese

sentido, Jesid no tiene mucho que decirnos, es más, no muestra un solo argumento que apoye su punto. Y, como es el tema central de la discusión, tampoco yo tengo argumentos que presenten algún sustento bíblico para el teísmo clásico. Jesid sólo muestra su motivación personal para no aceptar la interpretación tomista, pero esto no es nada sustancial, por dos cosas: (a) no ha dado argumentos a su favor ni yo pretendía dar argumentos en esa línea, ya que no era el tema central del debate, y (b) su opinión de que la metafísica de Santo Tomás nos lleva a un Dios alejado de la revelación se basa en presupuestos teológicos que no tenemos por qué aceptar, especialmente porque, como sostiene el gran historiador Richard Muller: «La doctrina de la simplicidad divina se encuentra entre los supuestos normativos de la teología desde la época de los padres de la iglesia, hasta la era de los grandes sistemas escolásticos medievales, hasta la era de la Reforma y la teología posterior a la Reforma, en la siguiente era de la ortodoxia tardía y el racionalismo»[1].

Esto responde a la pregunta de quién es el que se aparta de la revelación cristiana: Santo Tomás o los

defensores de este nuevo modelo de teísmo que niega los atributos clásicos de simplicidad, atemporalidad, inmutabilidad e impasibilidad. Probablemente, toda la Tradición Cristiana de los primeros y últimos siglos ha estado creyendo en un Dios que está «lejos de la revelación» y que no se preocupa por su creación. O, más bien, deberíamos decir que son ellos, los neoteístas, los que se han apartado de la verdadera enseñanza cristiana, dejándose llevar por la corriente de la teología analítica que nos ha mostrado nuevas enseñanzas sobre el modo de entender la naturaleza divina. No todos aceptarán que la Tradición es la verdadera enseñanza cristiana, especialmente los que adoptan la creencia reformada de la «Sola Scriptura», empero, las doctrinas clásicas gozan de aceptación universal en el catolicismo y el protestantismo.

El teólogo protestante E. Dolezal en su gran obra *God without Parts* presenta una defensa de la doctrina de la simplicidad divina. En sus investigaciones, observa que esta doctrina es ampliamente aceptada en el cristianismo de todos los siglos, y no únicamente dentro de la dogmática católica. Aunque no me gusta el

uso que le da a la palabra «católico», sí comparto la idea que presenta al caracterizar su obra y la defensa de la simplicidad divina: «al observar la estrecha adhesión del autor al planteamiento de Tomás sobre la simplicidad divina, algunos pueden pensar que este libro es una obra de teología "católica", entendiendo por tal una teología exclusivamente católica romana. Pero este juicio sería gravemente erróneo. El Dr. Dolezal se esfuerza en mostrar que la adhesión a la doctrina, y la apreciación tanto de sus puntos fuertes como de sus profundidades es propiedad de toda la Iglesia "católica". Llama la atención del lector sobre Stephen Charnock, John Owen y otros teólogos reformados y puritanos, sobre las declaraciones confesionales reformadas, así como sobre sus expositores actuales, especialmente Richard Muller. Destaca el pensamiento de un notable teólogo reformado holandés entre los siglos XIX y XX, Herman Bavinck. La obra refuerza deliberadamente la opinión de que la simplicidad divina es propia de la teología cristiana».

Aunque no estemos de acuerdo con la idea de que las doctrinas clásicas deban ser consideradas como ciertas por un consenso universal —que para mí debería ser así—, la afirmación de que las doctrinas clásicas nos alejan del Dios de la revelación es, cuando menos, muy controvertida e increíblemente difícil de aceptar.

II. ¿Un Dios indiferente al que no le importa el sufrimiento?

Una forma diferente en la que podría decirse que intenta demostrar que Santo Tomás parte de una metafísica difícilmente conciliable con la revelación es siguiendo los puntos que enumera al principio de su respuesta, donde enumera las implicaciones negativas —en su opinión— de sostener la absoluta simplicidad divina del teísmo clásico.

Advierte: «Creo que doctrinas como la Simplicidad Divina (más sobre esto adelante) tienen uno de dos resultados problemáticos: **(1) total indiferencia divina hacia la creación, o (2) colapso modal.** Otras doctrinas

como la Impasibilidad parecen tener la infortunada implicación de que nada de lo que hagamos o vivamos hace alguna diferencia para Dios. No importan nuestros dolores, nuestros padecimientos, ni nuestras alegrías ni devoción. Ante un Dios impasible, no hay nada diferente en su vida emocional de lo que realmente es. De hecho, si Dios es impasible[,][2] entonces él permanecería completamente imperturbado si una horda de demonios emergiera del mismísimo infierno y masacrara y despedazara a la humanidad. Para hacerlo más castizo aún: [s]i Dios es impasible, entonces no le importa[n], y nunca le ha[n] importado, las Guerras Mundiales o el genocidio nazi».

Estos planteamientos no son nada nuevos o sorprendentes, por lo que pasaré a dar unas respuestas rápidas. Como podrían intuirlo, sus argumentos fallan por varias razones: en primer lugar, es falso que la doctrina de la simplicidad divina conduzca a una especie de indiferentismo divino, al contrario. La impasibilidad y la inmutabilidad no implican que Dios esté alejado de su creación o que no tenga sentimientos de ningún tipo. El teísmo clásico —en la

línea de Santo Tomás– sostiene que, en Dios, sólo podemos atribuir perfecciones en grado sumo, eliminando todo lo que hay de potencialidad en la creación. Dios, poseyendo amor, pero no amando de la misma manera que el hombre, ama todo en cuanto existe: «Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius l»: «Dios ama todo lo existente. Pues todo lo existente, por existir, es bueno; ya que el mismo ser de cualquier cosa es bueno, como también lo es cualquiera de sus perfecciones»[3]. (ST, I, c. 20. a. 2).

En efecto: «Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis»: «Hay que arriesgarse a decir en nombre de la verdad que [É]l (Dios), causa de todo, por lo inmenso de su bondad amorosa, sale de su propio interior para colmar todo lo existente»[4]. (ST, I, c. 20, a. 2, ad 1).

Y con mucha más razón, misericordia, justicia, piedad, etc. Sin embargo, no del mismo modo en que estas virtudes se atribuyen a los agentes personales finitos, sujetos a transmutación. Es evidente que toda bondad en la criatura, que no implique potencialidad, se encuentra en la causa primera en grado sumo: «Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum»: «Dios es absolutamente el sumo bien, y no sólo en algún género o en algún orden de cosas. Por eso es que «Deo attribuitur, ut dictum est, inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa»: Se atribuye a Dios el bien en cuanto todas las perfecciones deseadas dimanan de él como primera causa»[5]. (ST, I, c. 6, a. 2).

A continuación, señala que los predicados que damos a Dios no son unívocos, sino análogos. Así, todas las perfecciones divinas están en otro orden de ser. Dios es perfectísimo y posee el ser por esencia, mientras que las criaturas lo poseen por participación; de esta manera: «Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco»: «No es que dimanen de Él como de un agente unívoco (...), sino como de un agente que no se

corresponde con los efectos ni por razón de la especie ni por razón del género. La semejanza del efecto se encuentra en la causa unívoca uniformemente; en cambio, en la causa equívoca se encuentra de forma más sublime»[6]. (ST, I, c. 6, a. 2).

Como Dios quiere siempre el bien para su creación, y amar es querer el bien para alguien, puede decirse que Dios tiene amor en grado sumo. Por esta razón señala Santo Tomás que el amor divino, sin comparación, es fuerza de fusión, pues quiere el bien para los demás.

«El amor tiene siempre una doble dimensión: una, el bien que quiere para alguien; otra, aquel para quien quiere el bien. Pues en esto consiste, propiamente, amar a alguien: querer para él el bien. Por eso, en aquello que alguien ama, quiere un bien para sí mismo. Y, en la medida de lo posible, quiere poseer aquel bien. En este sentido el amor es llamado fuerza de unión; también en Dios, que no tiene composición; puesto que aquel bien que quiere para sí no es otro que [É]l Mismo, que es esencialmente bueno, como ya se demostró (c. 6,

a. 3). Por otra parte, por el hecho de que alguien ame a otro quiere el bien para ese otro, y, consecuentemente, lo trata como si fuera él mismo, deseando el bien para el otro como para sí mismo. En este sentido el amor es llamado fuerza de fusión, porque se funde con otro considerándolo como si fuera él mismo. También el amor divino, sin comparación, es fuerza de fusión, pues quiere el bien para los demás»[7]. (ST, I, c. 20, a. 1, ad 3).

Algo muy importante a considerar aquí —que los neoteístas suelen ignorar— es que el espectro de la antropología humana está inmerso en dos dimensiones de **acto y potencialidad**, al igual que una sustancia espacio-temporal está sujeta a la doble distinción causal de materia y forma; o, en general, al igual que el ente posee un «esse» y una «essentia» de los cuales el «esse» es acto primario y la «essentia» es potencialidad. No es necesario que se acepte nuestra metafísica de fondo, alguien puede no estar de acuerdo con ella y no tiene que aceptarla, mi intención es dejar claro cómo razona un tomista, y por qué —siguiendo esta lógica— sus argumentos contra Santo Tomás simplemente no se sostienen. Hay toda una

antropología y una ética de la virtud que sirven de fundamento para hablar de la naturaleza divina. Sí, adviértase que, cuando los tomistas hacemos el reclamo común de que los neoclasicos no han entendido a Santo Tomas, no pretendemos sugerir que deben adoptar nuestra filosofía, sino que, por lo menos, traten de entender las razones o motivaciones por las que creemos que Dios es simple, inmutable, atemporal o impasible. Creo que se ahorrarían mucho trabajo si dejasen a un lado persuadir y conmover a los cristianos mostrando cómo el Dios del teísmo clásico se muestra «indiferente» frente a tales eventos.

Lo más interesante del pensamiento del doctor angélico es que nos conduce a Dios en la contemplación de toda su creación. En ese sentido, creo que el teísmo neoclásico se queda muy atrás del clásico, no sólo cuando plantean sus críticas al teísmo clásico, sino también cuando intentan formar su propio modelo respecto a la naturaleza divina. Nuestro antagónico tiene todo el derecho a seguir exponiendo su punto de vista, pero debería interactuar con el pensamiento de Santo Tomás en su ala más sofisticada.

Por lo menos, debería quedar claro para todos que no es tan simple como decir que la simplicidad divina implica el indiferentismo divino con respecto a la creación.

Un trabajo que recomiendo para introducirse en este tema es la tesis doctoral de Julio Raúl Méndez *Ser y Unidad: Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino*. En efecto, el amor divino es precisamente el fundamento de la participación: el ser de toda la creación se debe principalmente a que Dios nos ha amado desde la eternidad, por amor nos creó, y todo amor que hay en la persona humana es participación de ese amor pleno y absoluto. Que sea simple, impasible e inmutable no quiere decir que el amor divino es imperfecto.

Y dice Santo Tomas en la *Suma Teológica* (ST, I, c. 20, a. 1)[8] planteando tres argumentos —muy similares a los del neoteísmo— que parecen probar que en Dios no hay amor:

Videtur quod:

1) El amor es una pasión, y en Dios no hay pasión alguna. Por consiguiente[,] no hay en El amor.

2) El amor, la ira, la tristeza, etc., son miembros opuestos de una misma división. Si, pues, la ira y la tristeza no se atribuyen a Dios más que en sentido metafórico, tampoco el amor.

3) Dice Dionisio que «el amor es una fuerza que junta y unifica». Pero esto no puede ocurrir en Dios, porque es simple. Luego en Dios no hay amor.

En el **Sed Contra,** cita a la Escritura diciendo**:**

«Por otra parte, se dice en el Evangelio que "Dios es caridad" (1 Jn 4, 16)».

Y continúa desarrollando:

> Es necesario que en Dios haya amor. El primer movimiento de la voluntad, y de cualquier facultad apetitiva, es el amor. Pues como el acto de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva tiende al bien y al mal como objetos propios; siendo el bien, en sí mismo y principalmente, el objeto de la voluntad y del apetito, y el mal es bien sólo por otro y secundariamente, esto es, en cuanto que se opone al bien; es necesario que los actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien sean anteriores a los que se orientan al mal. Como el gozo a la tristeza, el amor al odio. Pues lo que es por sí mismo, es anterior a lo que es por otro.[9]

Igitur, el amor es un acto, pero no un acto cualquiera, sino el primer acto de la voluntad o facultad apetitiva. Y como toda facultad apetitiva es una tendencia hacia algún bien, y el mal simplemente como una cosa accidental o desordenada de ese bien que se quiere, entonces Dios no puede propiamente desear el mal. El amor, como primer acto de la voluntad,

corresponde a Dios como deseo absoluto del bien, y de un bien que es inmutable, no transitorio. Todos los demás actos de la facultad apetitiva, que tienen por objeto un mal, implican en su detrimento una pasión negativa, por ejemplo, la tristeza o el odio. Ahora bien, si el amor es el primer movimiento de la voluntad —como acto y no como una potencialidad—, y el acto es anterior a la potencia, porque lo que es por sí precede a lo que es por otro, el amor divino es el primer acto de su voluntad que le corresponde tener en grado sumo.

A continuación, escribe:

«Por otra parte, lo común es por naturaleza lo primero. Por eso, el entendimiento está orientado antes a la verdad general que a las verdades particulares. No obstante, hay algunos actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien situado en alguna condición especial: como el gozo y el deleite centran su objeto en el bien presente ya conseguido; el deseo y la esperanza, en el bien aún no logrado. Por su parte, el amor centra su objeto en el bien común, alcanzado o no. Por eso, el amor por naturaleza es el

primer acto de la voluntad y del apetito. Esta es la causa por la que todos los otros movimientos del apetito presuponen el amor como su primera raíz. Pues nadie desea algo más que como bien amado; nadie goza más que con el bien amado. Y el odio no se centra más que en lo opuesto a lo amado. Lo mismo sucede con la tristeza y similares, en donde es evidente su directa referencia al amor como primer principio. Por lo tanto, donde hay voluntad y apetito es necesario que haya amor, anulado lo primero, queda anulado lo segundo. Ya se demostró (c. 19, a. 1) que en Dios hay voluntad. Por eso, es necesario también que en Él haya amor»[10].

Santo Tomas nos explica que el primer acto de la voluntad es el amor, y puesto que Dios tiene voluntad entonces también tiene amor. Todos los demás sentimientos tienen como fundamento el amor, del mismo modo que la esencia tiene su raíz en el ser. Así pues, si el amor es el primer acto de todo agente con voluntad racional, y los sentimientos y pasiones están subordinados a él, no es necesario que, en general,

todo amor contenga alguna pasión. **Igitur**, no es necesario que Dios tenga pasiones.

En refutación de las objeciones anteriormente presentadas, del mismo artículo, argumenta Santo Tomás:

Ad primum ergo respondeo dicendum quod:

> Las potencias cognoscitivas no se mueven si no es mediante las apetitivas. Luego lo mismo que en nosotros la razón universal se mueve por intermedio de la particular, como dice el Filósofo, nuestro apetito intelectual, llamado voluntad, se mueve también mediante el apetito sensitivo. El motor inmediato del cuerpo es, pues, en nosotros el apetito sensitivo, y de aquí que su acto venga acompañado siempre de una conmoción orgánica, especialmente en la región del corazón, que es el principio del movimiento en el animal; y por esto los actos del apetito sensitivo, en cuanto llevan anejas ciertas

conmociones orgánicas, se llaman «pasiones», pero no los actos de la voluntad. Por consiguiente, el amor, el gozo y el deleite son pasiones en tanto significan actos del apetito sensitivo, pero no en cuanto son actos del apetito intelectual; y así es, precisamente, como los atribuimos a Dios. Por esto dice el Filósofo que Dios «se goza con una sola y simple operación», y, por lo mismo, ama sin pasión.

Ad secundum dicendum quod:

En las pasiones del apetito sensitivo hay que distinguir un elemento cuasi material, que es la conmoción orgánica, y otro cuasi formal, que es el acto del apetito. Así, por ejemplo, lo material en la ira es, como dice Aristóteles, el aflujo de sangre hacia el corazón, o algo parecido[;] y lo formal, el deseo de venganza. Y a[ú]n por parte del elemento formal hay unas pasiones que incluyen algo de imperfecto, por ejemplo, el deseo, que se refiere a un bien

ausente, o la tristeza, que se refiere a un mal presente, y dígase lo mismo de la ira, que presupone la tristeza. Otras, en cambio, como el amor y el gozo, no envuelven imperfección alguna. Pues bien, como, según hemos dicho (ad 1), ninguna de estas cosas conviene a Dios por lo que tiene de material, las que en su misma forma incluyen alguna imperfección no pueden convenirle más que en sentido metafórico, como hemos explicado (ST 1, 3, 2 ad 2; c. 19, 11), y las que no envuelven imperfección, como el amor y el gozo, se le atribuyen en sentido propio, pero sin pasión, como acabamos de ver (ad 1).

Ad tertium dicendum quod:

El acto de amor tiende a un doble objeto, o sea, al bien que quiere y al sujeto para quien quiere tal bien, pues propiamente amar a alguno consiste en querer el bien para él. Por consiguiente, cuando alguien se ama a sí mismo, quiere el bien para sí, y, en

> consecuencia, procura incorporárselo hasta donde alcance; y por esto se llama al amor «fuerza que junta», incluso en Dios, aunque sin composición, porque el bien que Dios quiere para sí no es cosa distinta de Él mismo, que, según hemos visto (ST 1, 6, 3), es esencialmente bueno. En cambio, por el hecho de que alguien ame a otro, quiere el bien para ese otro, y, en consecuencia, le trata como si fuese él mismo, refiriendo el bien al otro como a sí propio; y por esto se llama el amor «fuerza que unifica», porque agrega otro a sí mismo, considerándole como un segundo yo. Así, pues, el amor divino es también fuerza que unifica, sin que por ello entre cosa alguna en composición con Dios cuando quiere bienes para los demás.[11]

Igitur, es falso que «si Dios es impasible[,] entonces él permanecería completamente imperturbado si una horda de demonios emergiera del mismísimo infierno y masacrara y despedazara a la humanidad (...). Si Dios

es impasible, entonces no le importa, y nunca le ha[n] importado».

Por el contrario, si Dios es impasible y absolutamente simple, nos ama de la manera más intensa posible. No solo nos ama «con amor» como cree el neoteísmo, sino que nos ama siendo Él mismo ese amor infinito con el que nos ama. Como dice la Escritura «Dios es amor» (1 de Juan, 4).

Así lo explica el P. Michael J. Dodds, OP, en su artículo «La duradera compasión del inmutable Dios de amor»:

> El amor de Dios permanece con nosotros en nuestro dolor, sufrimiento y angustia. Las Escrituras usan la palabra «compasión» para describir esta presencia especial de Dios: «El Señor ha consolado a su pueblo y tendrá compasión» (Isaías 49:13). «“Porque los montes se apartarán y los collados serán removidos, pero mi misericordia no se apartará de ti, y mi pacto de paz no será

removido", dice el Señor, que tiene compasión de ti» (Isaías 54: 10). Jesús encarna la compasión divina[:] «Vio una gran multitud, tuvo compasión de ellos y curó a sus enfermos" ([Mateo] 11:2-5). Jesús también nos manda a practicar la compasión: "Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso" (Lucas 6:36).

¿Cómo debemos entender la compasión de Dios? La compasión humana implica tanto una reacción de tristeza como un deseo de ayudar cuando nos damos cuenta del dolor o la angustia de otra persona (...). Así como el amor de Dios es diferente al nuestro, también lo es la compasión de Dios. Es más íntimo, más comprometido. Nuestra compasión por las víctimas de alguna tragedia se despierta cuando nos enteramos de su difícil situación. No es necesario despertar la compasión de Dios, ya que su amor está siempre activo y siempre presente con nosotros. Dios no «reacciona» a nuestra situación, sino que

simplemente está presente con nosotros, actuando siempre para llevarnos del dolor presente a la plenitud de la paz en su reino. Como dice Bernardo de Claraval: «Dios no se ve afectado; él es cariño»[12].

III. ¿Y el colapso modal?

Santo Tomás ya resuelve esta objeción en la Suma Teológica: «Lo posterior tiene necesidad de lo anterior según el modo de lo anterior. Por eso, lo hecho por la voluntad divina tiene la necesidad que Dios quiere que tenga: bien absoluta, bien sólo condicional. Así, no todo es absolutamente necesario»[13].

Esto quiere decir que, siendo Dios una causa necesaria y libre de la creación, Él perfectamente puede hacerla de una manera contingente, porque el efecto siempre es producido según el modo que disponga su causa: el fuego no puede producir frío porque eso es contrario a su naturaleza, el árbol de manzanas produce manzanas y no peras, etc. Del

mismo modo, Dios ha creado y le ha dado un estado ontológico al universo al modo en que determine su voluntad, especialmente ha querido que el universo exista de una forma contingente y lo ha determinado libremente.

Debe hacerse la distinción entre necesidad hipotética y necesidad absoluta, como explico ampliamente en mi articulo sobre el colapso modal y el teísmo clasico:

> El Aquinate distingue entre **necesidad absoluta y necesidad hipotética**. Dios quiere las cosas por necesidad absoluta, porque no puede no querer lo que quiere, pero lo que quiere no es necesario (el objeto querido), solo supuesto que se quiere (hipotéticamente). Ejemplo: [n]o es necesario que Sócrates esté sentado, porque puede elegir no hacerlo, empero, es necesario que esté sentado cuando está sentado. Hay que decir, por tanto, que el acto de crear el universo es necesario (hipotéticamente) como consecuente de su

> libre albedrío. El antecedente es absolutamente necesario, pero no el consecuente. Recordemos que al responder al argumento del CM se dijo que era necesario tener en cuenta la diferencia entre el acto de crear (la acción divina ad intra) y el momento inmediato de la existencia del universo, porque Dios se identifica con su acto que es absolutamente necesario que da lugar a un efecto contingente. Así se resuelve la objeción contra el actus purus de Dios. Ahora, ¿cómo se relaciona esto con los modos de la necesidad?

Santo Tomas en la suma teológica explica: «Necesario se dice en dos sentidos: absolutamente o según lo supuesto. Se juzga como absolutamente necesario por el contenido de los términos: bien porque el predicado está en la definición del sujeto, como, por ejemplo, es necesario en el hombre ser animal; bien porque el sujeto pertenece a la razón del predicado, como, por ejemplo, es necesario que un número sea par o impar. Por otra parte, no es necesario, por ejemplo, en Sócrates estar sentado. No es

absolutamente necesario, pero sí puede decirse necesario según lo supuesto. Ejemplo: [s]uponiendo que esté sentado, es necesario que esté sentado mientras está sentado». (I, c. 19, a. 3, c.).

La necesidad absoluta corresponde con el acto divino necesario por el cual el universo existe, y la necesidad hipotética corresponde con la posibilidad de que el universo exista. Supuesto que el universo existe, el acto por el cual el universo llega a la existencia es absolutamente necesario, porque Dios no puede no querer lo que quiere. Solo será absolutamente necesario en el hipotético caso de que Dios quiera crearlo; de lo contrario, no.

Como el querer de Dios es necesario, no puede ser contingente, y ello no implica, sin embargo, que el universo sea igualmente necesario, puesto que está orientado a la bondad divina: «Por otra parte, Dios quiere lo distinto a Él en cuanto que todas las cosas están orientadas a su bondad como fin». (I, c. 19, a. 3, c.). Por lo que quiere necesariamente su bondad y las cosas que existen están orientadas a él contingentemente. El caso a favor del CM deberá

demostrar que el Dios del teísmo clásico crea el universo necesariamente antes de crearlo, que quiere la existencia del universo antes de quererla, o, dicho de otro modo, que Dios no es libre y que sus decisiones están determinadas externamente, lo cual es absurdo.

Encuentro que los críticos de la simplicidad divina malentienden lo que verdaderamente implica la doctrina, presentan al Dios del teísmo clásico como si fuese un objeto abstracto incapaz de tomar decisiones libres, un objeto matemático abstracto cuya capacidad o poder causal eterno no puede hacer cosas distintas a las que se encuentran contempladas en su naturaleza (supuesto que los objetos abstractos pudieran causar cosas). Contra esto, se expresa lo siguiente:

Imagina que Sócrates está sentado. Mientras está sentado, es cierta la proposición de que está sentado. Luego es absolutamente necesario que esté sentado mientras está sentado. Pero no es necesario que esté sentado antes de estar sentado, ya que esto implicaría que Sócrates no puede no estar sentado, lo cual es falso. Si esto es falso y es posible que Sócrates esté

sentado, esta posibilidad es «anterior» al hecho de que Sócrates esté sentado. Pues bien, podemos ver una similitud con el caso de Dios:

a1) Sócrates está sentado.
a2) Dios crea el universo.

b1) Es posible que Sócrates este sentado.
b2) Es posible que Dios cree el universo.

c1) Sócrates puede no estar sentado.
c2) Dios puede no crear el universo.

d1) Si Sócrates esa sentado, es imposible que no esté sentado.
d2) Si Dios crea el universo, es imposible que no cree el universo.

e1) Si Sócrates no está sentado, él no está sentado.
e2) Si Dios no crea el universo, Él no crea el universo.

Tenemos diferencias importantes entre Sócrates y Dios: la primera y más importante es que Dios es *actus purus*. Supongamos que Sócrates es igualmente *actus purus.* La existencia de Sócrates corresponde con su acto de sentarse. Volviendo a lo anterior, señalé: «... no es necesario que (Sócrates) este sentado antes de estarlo», ya que esto implicaría que Sócrates no puede no estar sentado. Si esto es falso y es posible que Sócrates este sentado, esta posibilidad es previa al evento de sentarse de Sócrates. Así, lo que hace libre a Sócrates es que exista esa posibilidad de sentarse (que es previa al acto mismo de sentarse) y que es realizada por él. Supongamos ahora que lo que tenemos es el caso de que Sócrates está sentado, siendo *actus purus*. ¿Qué implicaría de nuestro análisis anterior? En efecto, dijimos que lo que le da libertad a Sócrates es que exista una posibilidad antecedente lógicamente, y lo contrario es que exista una necesariedad antes de su acto, sin embargo, dado que su existencia es idéntica a cada cosa que existe en él, no es coherente hablar de una posibilidad lógica antecedente ni de una necesariedad que condicione lo que hace. Tenemos,

finalmente, que un acto puede existir de manera necesaria y libre:

a) No podemos hablar de una posibilidad previa al acto de Sócrates; porque, siguiendo el argumento de Alexander Pruss, ello implicaría una potencialidad pasiva. Sócrates tiene una potencialidad para un estado F (sentarse) solo en el caso de que Sócrates tenga una posibilidad de estar en el estado F y Sócrates no esté en el estado F. Sin embargo, Sócrates como es acto puro siempre se encuentra en F. Y, regresando al ejemplo del helicóptero y la roca, no es coherente afirmar que poseen potencialidad para permanecer en un lugar, porque una potencialidad es necesariamente para un estado que aún no se obtiene. Así, no es razonable pensar que una acción en actualidad pura permanece en potencialidad, ya que no hay un estado en el que aun no se obtiene. Podría pensarse que, bueno, el universo es un estado que realmente se obtiene, sin embargo, hay que recordar que en la definición de potencialidad debe haber, al menos, un estado previo en que una cosa no es, y la creación

como actualidad pura es eterna, por lo que no existe un estado previo en que aún no es. El acto siempre es «F».

b) La posibilidad del acto de Sócrates es simultanea con la realización del acto de Sócrates. El helicóptero tiene la posibilidad de estar en X, estando actualmente en x. Supuesto que esta en X, x deja de ser una potencialidad pasiva.[14]

Rob Koons ha contestado al colapso modal, y señala:

> Muchos críticos de Tomás argumentan que él está comprometido con la voluntad de Dios, es decir, necesariamente todo lo que Él quiere, debido a la fuerte doctrina de Tomás de la simplicidad divina. El argumento suele ser algo como esto:

1) Dios existe necesariamente (Tercera Vía).
2) Dios es idéntico a Su acto de querer (simplicidad divina, SCG I.45 y II.9).
3) El acto de voluntad de Dios es idéntico a Su acto de voluntad de crear este universo.

4) Entonces el acto de voluntad de Dios para crear este universo existe necesariamente. (De 1, 2, 3, por la ley de identidad).
5) Entonces Dios necesariamente quiere crear este universo (¿De 4?).

El argumento es culpable de una falacia de equívoco. Entendido de una manera, el término «acto de voluntad de Dios para crear este universo» selecciona algo que existe necesariamente, a saber, Dios mismo. Entendido de una segunda manera, el término elige algo que existe solo si este mundo existe. En cualquiera de los dos significados, la conclusión 5 no se sigue de la subconclusión 4. En el segundo significado, la frase «el acto de Dios de querer crear este universo» es, en realidad, una especie de cuantificador: «Hay algo que es únicamente un acto de querer crear este universo» por «Dios para crear este universo y...».

Para aclarar por qué 5 no se sigue de 4 usando el primer significado, la inferencia a 5 en esa lectura requiere una suposición adicional:

4b) El acto de Dios de querer crear este universo es esencialmente el acto de Dios de querer crear este universo.

En la primera lectura, la suposición 4b es falsa. El acto real de voluntad de Dios (que, de hecho, es un acto de voluntad de que Él crea este mundo) podría haber sido un acto de voluntad de que Él cree un mundo diferente, o ningún mundo en absoluto. Consideremos, por ejemplo, una proposición paralela:

bd) El padre de Ben es esencialmente el padre de Ben.

No es cierto, aunque, de hecho, soy el padre de Ben, hay mundos posibles en los que no tengo hijos.

Los críticos de Tomás se quejarán de que los casos no son paralelos. La suposición 4b simplemente debe ser cierta, porque cada acto de querer tiene esencialmente su propio objeto. Mi elección de una galleta de chocolate para la merienda no podría haber sido mi elección de una galleta de avena. Diferentes objetos implican necesariamente diferentes actos de voluntad. Sin embargo, esto es incorrecto, por dos razones. Primero, porque Dios es diferente de las criaturas. Dios no tiene que pasar por ningún tipo de proceso de deliberación para hacer una elección. Por lo tanto, Él y Su acto de voluntad son exactamente los mismos en todos los mundos posibles. Tienen diferentes objetos en diferentes mundos, pero esta diferencia es simplemente una diferencia de *Cambridge* en Dios, no requiere de ninguna modificación interna. Los objetos de la elección de Dios se presentan inmediatamente a Dios como

elegidos por Él; no tienen que volver a presentarse dentro de Dios como elegidos.

En segundo lugar, incluso en el caso de las acciones humanas, es posible que el mismo acto de voluntad humana tenga diferentes objetos en diferentes mundos. Estoy pensando en un caso de acción espontánea, pero voluntaria, actos realizados sin ninguna deliberación previa, pero que, sin embargo, están guiados por la voluntad humana. Considere, por ejemplo, un músico que improvisa mientras toca [un instrumento], o un orador que habla muy rápido. Las notas o palabras que se eligen se eligen por voluntad y, sin embargo, no es necesario que haya un evento mental previo que guíe la acción. La acción tiene «voluntariedad», como dice Elizabeth Anscombe, sin ser el producto de algún evento volitivo interno. En un mundo posible diferente en el que la persona elige una nota diferente o una palabra diferente, puede que no haya diferencia interna, a pesar de que

se hizo una elección diferente. Como consecuencia, volvamos al argumento y consideremos usar el segundo significado. En esa interpretación, los pasos 4 y 5 se ven así:

4c) Hay algo que es únicamente un acto de voluntad de Dios para crear este universo, y esa cosa existe necesariamente.

5c) Existe necesariamente algo que es únicamente un acto de voluntad de Dios para crear este universo.

Nuevamente, 5c no se sigue de 4c, a menos que asumamos que cualquier cosa que sea en este mundo un acto de la voluntad de Dios para crear cierto universo debe ser un acto de Dios para crear ese mismo universo en todos los mundos posibles en los que existe. Nuevamente, tenemos que asumir que el acto de voluntad de Dios es esencialmente un acto de voluntad para crear este universo específicamente. Y eso Tomás lo negará.[15]

Joseph C. Schmid también ha publicado un artículo donde explica mejor por qué los argumentos del colapso modal simplemente fallan. «El colapso de los argumentos del colapso modal». Y dice:

«Los argumentos de colapso modal están de moda en ciertos círculos filosóficos últimamente. Los argumentos pretenden mostrar que el teísmo clásico implica la conclusión absurdamente fatalista de que todo existe necesariamente. Mi primer objetivo en este artículo es audaz: poner fin a los argumentos del colapso modal basado en la acción contra el teísmo clásico. Para lograr esto, primero articulo el "Argumento del Colapso Modal Simple" y, luego, caracterizo y defiendo la crítica de Tomaszewski al mismo. En segundo lugar, examino críticamente el nuevo argumento del colapso modal de Mullins formulado en respuesta a la crítica antes mencionada. Argumento que el nuevo argumento de Mullins no tiene éxito. Tercero, examino críticamente un argumento de colapso modal basado en poderes contra el teísmo clásico que ha recibido mucha menos atención en la

literatura. Cuarto, muestro por qué Dios es puramente real, además, el hecho de que Dios sea idéntico a cada uno de los actos de Dios simplemente no puede implicar un colapso modal dada la causalidad indeterminista. Esto, en mi opinión, señala la muerte de los argumentos del colapso modal»[16].

Referencia bibliográfica al estilo de la 7.ª edición de la APA:

1) De Aquino, Tomás (1274). *Suma Teológica*. https://hjg.com.ar/sumat/a/c20.html.

2) Ibarra, Jader José (2021). *Teísmo clásico y el problema del colapso modal*. Scribd.com. https://es.scribd.com/document/520172036/Teismo-clasico-y-el-problema-del-colapso-modal-Jader-Jose-Ibarra2.

3) Muller, Richard A. (2003). *Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol. 3: The Divine Essence and Attributes*. *Baker Academic*.

4) P. Michael J. Dodds (2018). *La duradera compasión del inmutable Dios de amor*. Rosarycenter.org. https://rosarycenter.org/es/blog/the-abiding-compassion-of-the-unchanging-god-of-love.

5) Koons, Rob (2021). *God as Pure Act: The Modal Collapse Argument.* Robkoons.net. https://robkoons.net/the-rigorous-thomist/god-as-pure-act-the-modal-collapse-argument.

6) Schmid, Joseph C (2022). *The fruitful*

death of modal collapse arguments. Philarchive.org. https://philarchive.org/rec/SCHTFD-5.

Notas:

[1] Citado de *Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol. 3: The Divine Essence and Attributes*.

[2]Correcciones orto-gramaticales.

[3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [13] Citados de *Suma*.

[12] Citado de https://rosarycenter.org/es/blog/the-abiding-compassion-of-the-unchanging-god-of-love.

[14] Citado de https://es.scribd.com/document/520172036/Teismo-clasico-y-el-problema-del-colapso-modal-Jader-Jose-Ibarra2.

[15] Citado de https://robkoons.net/the-rigorous-thomist/god-as-pure-act-the-modal-collapse-argument.

[16] Citado de https://philarchive.org/rec/SCHTFD-5.

Agradecimientos a Andrea Valles por la redacción.